Revista Española de Filosofía Medieval, 13 (2006), pp. 31-46

HILDEGARDA DE BINGEN LA TENSIÓN CUERPO-ALMA Y LA PERSONALIDAD HUMANA

Celina A. Lértora Mendoza
Conicet- Buenos Aires (Argentina)

RESUMEN

El trabajo analiza un grupo de textos de la obra médica *Physica* de Hildegarda de Bingen (1098-1179) en los cuales se exhiben relaciones entre los medicamentos naturales (plantas, animales y minerales) que operan sobre el cuerpo y ciertos estados morbosos psicofísicos e incluso estados morbosos producidos por influencia diabólica. Estos textos muestran una dirección antropológica que tiende a una visión más integradora de las relaciones alma-cuerpo como elementos constitutivos de la personalidad humana.

Palabras clave: Bingen (Hildegarda de), medicamentos, cuerpo-alma.

ABSTRACT

This work analyses a number of texts of the medical book *Physica*, by Hildegarde of Bingen (1098-1179), in which we can see some relationships between the natural medicaments (plants, animals and minerals) that operate on the body and certain psychophysical morbid states produced by diabolical influence. These texts show an anthropological tendency that guides to a more integrating vision of the relationships soul-body as constitutive elements of the human personality.

Key words: Bingen (Hildegarde of), medicaments, soul-body.

PRESENTACIÓN

Hildegarda de Bingen (1098-1179)[1] es una de las figuras centrales del Alto Medioevo y tal vez la única mujer medieval con una obra comparable con la de sus pares varones.[2] Esta

---

1 Su vida fue redactada por los monjes Godofredo y Thierry d'Echternach (*Vta Sanctae Hildegardis*), publicada por Migne junto con su *Opera Omnia* (*PL*, 197, 91-130). Sigue siendo la base de muchos otros estudios biográficos. Una versión resumida y actualizada de su biografía en Peter Dronke, *Women Writers in the Middle Ages*, Cambridge 1984; cito por traducción castellana, *Escritoras en la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1994, p. 200 ss. Para una exposición más amplia v. S. Flanagan, *Hildegar of Bingen, 1098-1179, a Visionary Life*, London - New York, Routledge, 1989.

2 Cito sus escritos por la edición de Migne, *Patrología Latina*, 197.

circunstancia la hizo centro —sobre todo en los últimos años— de un interés historiográfico y hermenéutico (incluso ideológico) que superó lo previsible en términos de estudios del pensamiento medieval.

Dentro de su variada producción intelectual y su innegable riqueza espiritual, el aspecto que más ha concitado la atención ha sido su obra mística, tanto por el contenido teológico-simbólico expresado, como por la visión metafísica y teológica implícita en sus visiones y sus explicaciones. Esto ha permitido a los estudiosos reconstruir racionalmente lo que podría llamarse el pensamiento filosófico-teológico de Hildegarda, y por tanto hablar de una «antropología» hildegardiana, aun cuando ni el concepto ni la disciplina que hoy adscribimos al término correspondan en forma explícita a su enfoque. Cuánto hay de válido en estas reconstrucciones de teorías atribuidas a pensadores que ejercieron su pensar en un contexto no comparable al actual, es sin duda un tema de discusión en el que no voy a entrar. Mi propósito se limita a rastrear en la obra de Hildegarda algunos aspectos que exhiban —confirmatoriamente— la impresión general que los estudiosos de su obra principal —*Scivias*— han señalado: que su concepción del hombre (o, si se quiere, de la persona humana, para decirlo en términos actuales) no logra superar la tensión tradicional del dualismo cuerpo-alma (espiritual) que ella hereda de una gran línea de la tradición monacal, pero que de algún modo intenta conjugarla con otra visión más integradora producto de sus propias experiencias.

Unas breves palabras sobre la autoridad doctrinal de Hildegarda en su tiempo. Casi todos los autores señalan la peculiaridad de su posicionamiento: siempre declara hablar no por sí, sino por Aquel que le hizo ver lo que ve y de lo cual no puede omitir ni alterar nada. Esta competencia profética era la única reconocida a las mujeres en su tiempo, pero lo que la hace particularmente importante es la perfecta integración de la doctrina a la experiencia espiritual.[3] Por otra parte Hildegarda, a diferencia de otras «maestras» contemporáneas y posteriores, escribe en latín (aunque alega conocerlo poco) que es la lengua reservada a los clérigos, y en este sentido su obra ya de por sí resulta más aceptable al estamento intelectual de su tiempo. Tal vez la razón fuerte por la cual fue más afortunada que la mayoría de las otras maestras medievales, radica en el hecho de que sus visiones, aunque tenazmente defendidas en la interpretación, se inscriben sin duda en el marco tradicional de la teología agustiniana.

Su confesión de humildad (ser «paupercula mulier» e «indocta mulier») por otra parte, tenía el efecto de garantizar la autenticidad y el origen divino de sus escritos o palabras proféticas más que exhibir un reconocimiento de inferioridad intelectual. De hecho su obra evidencia no sólo un dominio más que aceptable del latín eclesiástico, sino también la lectura de la Biblia, de los Padres Latinos y de otros autores, incluyendo textos científicos antiguos resumidos en las enciclopedias latinas tardoantiguas y altomedievales como ha señalado Dronke.

EL MARCO ANTROPOLÓGICO

La antropología de Hildegarda es propiamente teológica y está expresada en forma visionaria e imaginativa,[4] no filosófica, pero puede reconstruirse en algunos puntos esenciales.

---

3 Dicen Georgette Épiney-Bugard y Émilie Zum Brunn que quien tempranamente reconoció este hecho, Lamberto de Ratisbona (escribiendo a fines de. s. XIX), aunque afirma a veces lo contrario, presenta textos y hechos que prueban la sólida cultura teológica y metafísica de las mujeres que estudia, entre ellas nuestra Hildegarda. Esta integración entre experiencia y conocimiento la distingue de los maestros escolásticos y la perfila como una «maestra de vida» (Cf. *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada en la Europa medieval*, Barcelona - Bs. As. - México, Paidós, 1998, p. 15).

4 Un descripción panorámica de las visiones de Hildagarda sobre el mundo y el hombre en Régine Pernoud, *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*, trad. de A. González Bonilla, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 73 ss.

El hombre como imago Dei. La naturaleza primordial de «Adán» es dual, porque fue formado de tierra (*limosa terra*) y del espíritu divino, que llama *veriditas,* palabra con significado múltiple, que indica a la vez capacidad, poder, fuerza generativa y que también usa en relación a todo el cosmos como expresión del poder divino. Hildegarda se refiere varias veces a Adán en *Scivias* con diversas expresiones que señalan la humilde y baja materia de que fue creado el hombre, incluyendo el matiz de ser despreciable. Por ejemplo «cinis cineris et putredo putredinis» (197, 383), «limum nigrum et lutulentum» (565), y a veces de modo más descriptivo y neutral «parvam gleban limosae terrae» (441, 445).

La vida en el paraíso y la caída están expresadas en la primera visión del libro segundo de *Scivias*. Acepta, como toda la tradición cristiana, que la vida paradisíaca estaba exenta de libidinosidad y que la procreación no se hacía genitalmente; probablemente Eva pariría por el costado (como ella misma nació de Adán) y no por la vagina. Por eso María, cuyo parto fue virginal, representa a la Iglesia que nació del costado de Cristo. Adán perdió con la caída su poder vivificante *(veriditas)* pero para Hildegarda la causa de la caída no fue primordialmente humana sino el demonio, porque Dios, antes de crear al hombre, creó a los ángeles y uno de ellos, Lucifer, se alzó contra su creador. Luego Dios creó al hombre para reemplazar a los ángeles caídos. Por eso el demonio es constantemente el antagonista de Adán y también de Eva, en cuanto ella es «carne de su carne», y trata de hacer sucumbir a la pareja.[5]

La complementariedad de los sexos y sus simbolismos. La complementariedad de la mujer con respecto al hombre en el plano biológico humano es también análoga a la complementariedad de lo masculino y femenino en todo el universo como manifestación de la armonía cósmica que es designio de Dios. Hildegarda representa esta complementariedad en varios niveles. Lo femenino está representado por la materia o tierra *(terra)* que no es pecaminosa sino más bien una forma «virginal», que es la sustancia a la cual el Espíritu Santo insufla vida, poder *(veriditas).* Por otra parte, sabiduría *(sapientia)* y amor *(caritas)* son la expresión femenina de Dios en la creación. Este tema es retomado en *De operatione Dei* donde el drama de la creación-encarnación-redención se expresa en términos de sabiduría y amor. El eje de esta unión de Dios con la carne se produce por mediación de la Sabiduría, en la encarnación virginal, en la cual la carne virgen es totalmente instrumento del Espíritu divino. También la Iglesia, por la misma razón, es significada como una mujer togada que luchará contra el Anticristo a favor de Dios. Por eso las vírgenes cristianas son para Hildegarda la mejor expresión de los verdaderos hijos de la Madre Iglesia, manifiestan a Eva y a María en cuanto virginales (materias del Espíritu). La música y los himnos de la liturgia que ella misma componía para sus monjas son expresión y a modo de eco de la música (armonía) del paraíso. Ella no duda que la virginidad y la caridad son una manifestación esencial de la naturaleza redimida, del paraíso restaurado. Si acepta el matrimonio, es porque produce hijos para la Iglesia. Cuando describe a quienes habitarán el paraíso final, menciona a los apóstoles, profetas, mártires, vírgenes, viudas, anacoretas, monjes y príncipes, pero no hay una mención significativa de los casados (*Scivias* 3, visión 8).

A pesar de estas limitaciones, la complementariedad sexual es más amplia en Hildegarda que en escolásticos del s. XIII, como por ejemplo Tomás de Aquino. Mientras que ella acepta esta teoría, como se ha visto, tanto en el nivel de la naturaleza como en el de la gracia, para Tomás se da más bien en el orden de la gracia y es una especie de excepción al punto de vista aristotélico. Además de la restricción misógina que significó la reintroducción de la biología aristotélica en la filosofía latina, es posible pensar que Hildegarda tuvo más experiencia prác-

---

5 Es interesante notar, como señala Rosemary Radford Ruether que, en la interpretación hildegardiana, el demonio se acerca primero a Eva por su mayor inocencia, con lo cual modifica la visión tradicional de la mayor gravedad del pecado de Eva. La mujer es menos culpable porque era más inocente y crédula. según afirma en la tercera visión (Cf. *Women and Redemption. A Theological History*, Minneapolis, Fortress Press, 1998, p. 89).

tica, sobre todo médica, de los aspectos biológicos de los sexos[6] por lo cual pudo pensar la complementariedad en términos más naturalistas y en definitiva correctos.

El símbolo femenino más importante es la Sabiduría, expresión de las ideas divinas preexistentes que se manifiesta en forma material, es el Alfa y el Omega de la creación. La sabiduría es energía, poder, expresada en la metáfora favorita de Hildegarda: *veriditas,* palabra de significado simbólico muy complejo, cuya primera expresión está en Dios como fuente de vida. En sus visiones reproduce la idea del microcosmos y el macrocosmos, el orden cósmico con la tierra en el centro y el conjunto cósmico representado por la esfera exterior, abrazado por una figura femenina que representa la Sabiduría y también la Caritas (amor). La Sabiduría puede ser considerada también el *anima mundi,* y a la vez la materia primordial que está en todo. La relación entre Dios y la Sabiduría se describe eróticamente: con un abrazo y una danza de unión.[7]

La relación alma-cuerpo y su simbolismo (hombre-mujer y Cristo-Iglesia). Adán y Eva, la pareja primordial en el paraíso, son la expresión de esta unión armónica de cuerpo y alma y en cuanto pareja son expresión de la humanidad como imagen de Dios. Eva simboliza la materia primordial que es el soporte de toda alma, y también prefigura a María (o mejor dicho, María es la restauración de la naturaleza original de Eva). Hildegarda usa el tradicional contraste entre Eva y María como la diferencia entre desobediencia y obediencia, pero la restauración de María es también la de aquello que Eva poseía originalmente y que pudo haber trasmitido a sus hijos. En esto la Mariología de Hildegarda refleja la tradición patrística carolingia y representa una figura majestuosa y abstracta, la Sede de la Sabiduría con su Hijo entronizado. Desde otro punto de vista, María renueva la unión de Dios y la *materia,* porque en ella la luz divina atraviesa y fecunda a la materia corporal.[8]

El fundamento antropológico de la ética. Aunque Hildegarda habla muchas veces en términos de dualismo ético, en el cual cuerpo y alma están en guerra, persiste la interdependencia entre ellos. El alma vivifica al cuerpo y éste manifiesta la presencia del alma en él. La ética de Hildegarda se basa en un equilibrio entre las fuerzas extremas de la negación de cuerpo para alcanzar la perfección espiritual. Aunque admite la abstención y la ascesis, intenta siempre reestablecer la armonía entre cuerpo y alma.

LOS TEXTOS DE PHYSICA

Hildegarda pertenece a una época de globalidad cultural todavía indistinta, por lo cual hace el efecto de ser a la vez teóloga, compositora musical, poetisa, médica y naturalista. Sería un error conceptual caracterizar su obra en forma presentista; para ella no eran disciplinas estancas sino expresiones intercambiables referidas a una y misma realidad. Sin embargo, uno de los hechos biográficos que ha llamado reiteradamente la atención de los estudiosos de Hildegarda es su interés por la medicina terapéutica, si bien la tradición monacal secular incluía, entre las obras a que los monjes se dedicaban, la de regentear dispensarios[9] y ser médicos del

6 Prudence Allen RSM ha señalado, y no es un dato a despreciar, que Hildegarda vivió toda su vida en contacto con el sexo opuesto, por sus relaciones con autoridades civiles y eclesiásticas, por su trato con sus escribientes y secretarios y por profesar en un monasterio doble. Tomás de Aquino no tuvo una experiencia similar, vivió sólo entre hombres y poco pudo captar intuitivamente de la complementariedad real entre los sexos (cf. «Two medieval Views on Woman's Identity: Hildegard of Bingen and Thomas Aquinas», *Studies in Religion* 16, n. 1, 1967: 21-36).

7 Este aspecto de la simbología femenina teológica de Hildegarda es especialmente analizado por Radford Ruether en *Women and Redemption* cit, p. 90 ss y en *Goddesses and the divine feminine. A Western Religious History,* Berkeley-Los Angeles- London, University of California Press, 2005, pp. 167-170.

8 Cf. Radford Ruether, *Goddesses...* cit. pp. 171-172.

9 Esta tradición se remonta a San Benito, como ha señalado Antonio González Bueno en su trabajo «En un doble centenario: el vocabulario farmacéutico en la Regla de San Benito», *Medicamento, Historia y Sociedad,* Madrid, Ed. Univ. Complutense, 1982, p. 634-645.

cuerpo tanto como debían ser médicos del alma. Pero no es común que se escriban obras sistemáticas (en el sentido propio de la época) y en cierta medida enciclopédicas o comprehensivas. Mucho menos, desde luego, que fuera tarea de una abadesa ocupada en cuestiones religiosas y políticas de alta envergadura.

Hildegarda escribió dos obras médicas, *Physica* (también denominado «Libro de medicina simple») y *Causae et Curae* («Libro de medicina compleja»).[10] En realidad, parece que originalmente se trataba de una sola, que luego fue dividida y corregida con añadidos.[11] Cómo llegó a los conocimientos que exhibe en ellas es un interesante tema de investigación, así como la precisión y veracidad de su recetario en relaciona sus concepciones sobre la enfermedad.[12] En todo caso, hay que situar superocupación, por cierto muy actualizada en su propia época, en la línea del movimiento renovador de los conocimientos médicos producido por la recepción de las traducciones árabo-latinas de fines y greco latinas del s. XI, realizadas sobre todo en España e Italia, que influyeron en autores de la primera mitad del s. XII como Adelardo de Bath, Hugo de S. Victor, Guillermo de Conches, Guillermo de Saint Thierry y los médicos salermitanos.[13] Por otra parte, es también conocido el interés de los Papas por las cuestiones científicas, que si bien se acrecienta en el siglo siguiente,[14] presenta indicios claros en la época en que Hildegarda se relaciona con ellos.

En cuanto a sus conocimientos concretos, algunos parecen provenir de la observación de la naturaleza que le rodeaba y de las propias prácticas médicas que la pusieron en contacto con enfermedad, síntomas y terapias tradicionales. Es muy posible que conociera las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, que contenían un resumen de los conocimientos antiguos griegos difundidos por mediación de Séneca.[15] Señala R. Pernoud[16] que a diferencia de otras obras femeninas contemporáneas que tratan de temas técnicos cotidianos como el *Hortus deliciarum* de Herrade de Landsberg, la obra de Hildegarda sobrepasa el propósito de una simple descripción y busca establecer relaciones entre los productos de la naturaleza y los seres humanos en vistas a su equilibrio y salud. Concordando con esto, hay que añadir que estas relaciones por una parte se fundamentan en una teoría más amplia sobre la composición natural en el universo y por otra, en lo que hace a los efectos prácticos, en una generalización de experiencias que —en virtud de su marco teórico— se considera justificada. Es un tema interesante, en el que no voy a entrar, reconstruir lo que podría llamarse la «epistemología médica» de Hildegarda.

Dejando de lado todas estas cuestiones mencionadas, en sí mismas muy interesantes y sugestivas, que requerirían sendos estudios especiales. se trata ahora de analizar uno de los es-

---

10 Publicada en 1903. Aunque considerada obra médica, por su estilo se asemeja más a las obras místicas.

11 En la edición de Migne que utilizo estos añadidos se incluyen entre paréntesis y así se mantienen en mis citaciones.

12 V. una exposición panorámica e integral de la obra médica de Hildegarda en Daniel Marin, *Hildegarde, une médicine tombée du ciel*, Paris, Saint Paul, 1991, 2 vv.

13 Cf. Irene Caiazzo, «Intellect et imagination au XIIème siècle: les sources médicales», *XI Congresso Internacional de Filosofia Medieval*, Resumos, Porto, 2002, s/v. La autora señala específicamente un tema que ha ocupado a los pensadores de la primera mitad del doce: la localización del intelecto y la imaginación en el cerebro, preocupación que, aunque distinta, entronca con el que analizo en Hildegarda, que también apunta, en definitiva, a considerar posibles modelos alternativos a la tradición separatista estricta en el tema de las relaciones alma-cuerpo. Hay que reconocer, por otra parte, que aunque es la época en que comenzaron a difundirse las traducciones de Avicena, no hay señales de que Hildegarda las haya conocido (cf. Dronke, ob. cit. p. 398, nota 1).

14 Cf. Agostino Paravicini Bagliani, *Medicina e scienze della natura alla corte dei papi nel Duecento*, Spoleto, Biblioteca Medioevo Latino, 1991, donde trata los tres tipos de textos y discusiones de interés: la óptica, la astrología y la medicina, sobre todo los métodos de curación.

15 Cf. Épiney - Zum Brunn, *Mujeres Trovadoras de Dios*, cit. p. 41

16 Ob. cit. p. 88.

critos médicos, la *Physica*, en vistas al objetivo indicado al comienzo.[17] Aclaro que no analizaré esta obra desde el punto de vista de la historia de la medicina o de la farmacia[18] sino en cuanto sus indicaciones teóricas y sus receptas prácticas conectan con el tema antropológico que he señalado: una tensión entre cuerpo y alma e intentos de integración.

No es inútil un breve marco de presentación. La obra comprende nueve libros que tratan las diversas clases de entes naturales que pueden ser utilizados con fines terapéuticos:

1. Las plantas
2. Los elementos
3. Los árboles
4. Las piedras (preciosas)
5. Los peces
6. Las aves
7. Los animales (terrestres)
8. Otros animales
9. Los metales

Es claro que esta ordenación no sigue un criterio sistemático, ni el aristotélico del *De anima*, que Hildegarda no conoció, ni una ordenación científica derivada de cualquiera de las clasificaciones de la ciencia elaboradas por teóricos contemporáneos o anteriores. Es claro que se trata, como en cualquier vademécum medieval, de un dossier pragmático, en el cual las especies naturales se yuxtaponen en un orden circunstancial.

En cambio, la estructura de cada capítulo (referido a una especie) es constante: se enuncia el nombre (a veces en lengua vulgar), los caracteres de la especie, alguna descripción morfológica elemental, sus virtudes curativas, el modo de procurarla y prepararla y el modo de administrarla. Hildegarda asume la tradición de las cualidades elementales compositivas de las especies naturales y su relación con los humores del cuerpo. Así, cada especie natural tendrá dos caracteres dentro de los cuatro que se oponen en dos parejas: cálido-frío, seco-húmedo. Por lo tanto, hay cuatro combinaciones posibles para designar genéricamente las cualidades de un ente natural: cálido-seco, cálido húmedo, frío-seco y frío-húmedo. Estos caracteres son concomitantes a diversas propiedades que pueden relacionarse con los cuatro humores del cuerpo humano sobre los cuales actúan, tal como —aunque con diferencias teóricas más que prácticas— proponían las dos grandes tradiciones médicas de la antigüedad, la hipocrática y la galénica.

Ahora bien, si nos atenemos a la idea de la salud (corporal) como equilibrio de humores, es claro que las acciones de los medicamentos equilibran el desequilibrio humoral provocando la enfermedad, y que las medicinas recetadas obran en el plano exclusivamente corporal, siguiendo la propia mecánica de la influencia de las cualidades elementales. Pero el texto de Hildegarda, en algunos casos —hay que reconocer que cuantitativamente son pocos— va más allá, estableciendo una relación entre la terapia corporal y la anímica, que supone (en su caso

---

17 P. Dronke (ib. cit. p. 241 ss) analiza algunos pasajes de *Causae et curae* que resultan complementarios de los que aquí presento, especialmente: su exposición de los cuatro elementos, el antagonismo parcial de alma y cuerpo, y otro tanto para la relación sexual humana, la relativización del aspecto ético de la acción humana en función de su inclinación natural.

18 Por lo tanto no me ocuparé de analizar los nombres que da a plantas, animales y minerales, a veces en latín y otras en alemán, ni a las dificultades de establecer a qué se refiere cuando la fuente ha sido una traducción. Sobre estos problemas en general v. Jerry Stannard, «Medieval reception of classical plants names», *Revue de Suynthèse* 89 (s.g) 49-52, 19768: 153-162 y Guy Bueaujouam, «Fautes et obscurités dans les traductions médicales du Moyen Âge», ibid, p. 145-152. Tampoco abordaré los problemas relativos a la técnica farmacéutica señaladas -para todo el período- en diversos trabajos como María L. Brazil Priorri, «A Farmácia na idade média», *Atas do I Encontro Internacional de Estudos Medievaos*, São Paulo, USP - UNICAMP - UNESP, 1995: 282-291 y María H. Roxo Beltrán, «Receituários, Manuais e Tratados: indícios sobre a diferenciação das práticas artesanas», *Anais, XII Seminario Nacional de Historia da Ciencia*, São Paulo, Soc. Brasileira de Historia da Ciência, 2000: 91-94.

siempre implícitamente) una influencia significativa del cuerpo sobre el espíritu e incluso hasta la inversa, produciendo un mayor acercamiento entre ambos componentes de la persona humana —que es el ser sano o enfermo— que el que resulta coherente con la concepción según la cual el alma (espiritual) es absolutamente independiente del cuerpo.

Es cierto que en este texto Hildegarda sigue obviamente una tradición ajena a la idea separatista, más propia de la filosofía y la teología que de la medicina o la farmacopea antiguas, pero no deja de ser significativo el hecho de que, aunque en minoría, las incluya, teniendo en cuenta que su agudeza crítica y su amplio y profundo conocimiento de este pensamiento teológico no permiten suponer que lo hizo por inadvertencia. Me parece válido admitir pues, al menos como hipótesis muy plausible, que en algunos casos, en cierto sentido —sentido que debe ser dilucidado en cada uno de ellos— Hildegarda admite una excepción al principio de separatividad y atenúa entonces la visión dualista en beneficio de una concepción más integral de la personalidad, de la cual son expresión los síntomas psicofísicos de la salud y la enfermedad.

Me parece interesante señalar que en este aspecto su concepto de *viriditas,* de tan amplio y variado significado, adquiere singular importancia, precisamente porque se aplica tanto a lo espiritual como a lo corpóreo y, en nuestro caso, a la persona como tal, de modo que la recuperación de la salud implica a toda la persona y su *viriditas.* La disminución o la pérdida de esta potencia vital puede darse tanto a nivel físico como psíquico. En este último caso se manifiesta de formas variadas, en primer lugar como tristeza (melancolía), pero también como acidia y como mala voluntad. Este debilitamiento espiritual hace al hombre fácil víctima del demonio, por lo cual la medicina que cura su estado anímico también lo protege de los asaltos sobrenaturales, incluso en forma de baño tónico.[19]

El principio *mens sana in corpore sano,* además de señalar un hecho de experiencia cotidiana (que el enfermo difícilmente pueda ejercitar plenamente sus capacidades intelectuales) conecta también con ideas sobre las relaciones entre la medicina y la salud física y anímica. Hildegarda acepta esta idea e incluso la expresa a propósito de las virtudes del zafiro, piedra preciosa de naturaleza básica ígnea, mezclada en mayor o menor medida con aire y agua y que simboliza la caridad de la sabiduría. Si se quiere aumentar la capacidad intelectual y el conocimiento, se debe tener la piedra en la mano, ponerla en la boca de modo que la lengua se humecte con la piedra y esta saliva llegue al estómago; entonces no sólo se confortará éste, sino que se obtendrá un gran fortalecimiento de la capacidad intelectiva.[20]

Por otra parte, un principio de recaudo terapéutico le hace advertir a menudo sobre los efectos colaterales de los medicamentos. Por ejemplo, el bálsamo tiene una natura «regia», es muy cálido y húmedo, es decir, que provoca efectos muy fuertes, por lo cual debe ser usada con mucha cautela para que no dañe a los hombres, así como los hombres fuertes (la nobleza) deben ser respetados y temidos, para no provocar su ira.[21] El sauce, a la inversa, por su natu-

19 Lin. III, Cap. 47. De Iffa. [Luego de indicar el procedimiento para preparar una medicina bebible que cura la debilidad física] Sed qui de solo lingo ejus ignem accendit et cum eo aquam calefacit, et in qua illa balneum accipit, malignitatem et malam voluntatem, id est *ubelwillekeit,* ab eo aufert, et benevolentiam ei tribuit, et mentem ejus laetam facit. Sed et ipsa arbor quamdam prosperitatem in natura sua habet, ita quod aerie spiritus per eam fantasmata et injuries et illusiones suas in iracundia et in multis certaminibus proficere non poterunt.(1242)

20 Lb. IV, Cap. 6 - De Saphiro [...] Homo quoque qui bonum intellectum et bonam scientiam habere desiderat, sapphirum in mane diei, cottidie cum de lecto surgit, jejunus in os suum ponat, et eum ita per brevem horam, scilicet tandiu in ore teneat dum de saliva qua ille madefactus est sufficienter in se trahat [...] et sic ille purum intellectum et puram scientiam habebit, et etiam stomachus ejus ex hoc sanus erit. (1253).

21 Lib. I, Cap. 77. Balsamon regalis naturae est, et valde calidum et humidum est, et in tali temperamento, ac cum tam magna cautela ad medicamenta habendum est, ne fortitudo ejus hominem laedat, velut nobiles hominess venerari et timeri debent ne ad iracundiam provocentur. (1197)

ra fría, es poco útil y no sirve como medicina, pero advierte que la ingesta de sus frutos (secos y amargos) provoca melancolía.[22]

Otro aspecto interesante de destaque es el nexo entre el simbolismo y la realidad, aplicada a cuestiones terapéuticas. Un ejemplo de esto es el caso de la serpiente, emisaria y cómplice del demonio según el relato bíblico de la caída. De allí que una larga tradición adjudica a toda víbora un aliento infeccioso. Yendo más allá, Hildegarda admite que este aliento convoca o ayuda a los «espíritus malignos del aire», es decir, a los demonios que parecieran necesitar de algún puente físico para introducirse en sus víctimas, y el aliento de estos reptiles es uno de ellos. Cuanto más débiles éstas, mayor será del efecto nocivo de su contacto; de allí que son especialmente peligrosos para los recién nacidos. Las piedras preciosas, como se verá enseguida, constituyen talismanes naturales antidemoníacos; por eso Hildegarda recomiende el jaspe para este efecto, y afirma que no sólo el aliento de la serpiente, en su presencia, se debilitará, sino que incluso dejará de emitir estos efluvios.[23] Lo mismo sucede con el gato, animal que es más bien frío y atrae los humores nocivos; no es contrario a los «espíritus del aire» porque tiene cierta relación con el sapo y la serpiente. Añade que cuando la gata está preñada, su valor incita al hombre a la libidinosidad.[24] Esta compleja conexión simbólica y a la vez real entre los seres naturales y el demonio, explicaría el escaso uso que de ellos se advierte en las medicinas recomendadas por Hildegarda, mientras que otros recetarios los acogen en mayor grado.

Dentro del aspecto simbólico de la terapia hildegardiana hay que señalar la correspondiente a los efectos medicinales naturales correlativos al simbolismo. Por ejemplo, las aves voladoras simbolizan las virtudes sobre las que el hombre debe meditar antes de tomar una resolución, mientras que los animales terrestres simbolizan los pensamientos y reflexiones que conducen al obrar bien. Así como la obra sigue al pensamiento, así la buena y recta voluntad sigue a los deseos piadosos. De este modo, cada animal se vincula a una potencia o actividad: el león representa la voluntad fuerte, la pantera el deseo ardiente, etc. Por eso de estas sustancias animales pueden extraerse remedios correlativos a enfermedades en cada uno de estos aspectos de la personalidad.[25] Puede decirse, en cierto sentido, que hay aquí un uso «cristianizado» y ortodoxo del antiguo principio de la magia simpática, que incluía ciertos cuidados para obtener y preparar los medicamentos.[26] En muchos casos Hildegarda acepta estos criterios, pero naturalizados.

En esta misma línea, aunque expresada de otro modo, está la cuestión de la relación del hombre con ciertos animales y plantas que producen siempre efectos nocivos sobre él. La ex-

---

22 Cof. Lib. III, Cap. 36. *Wida* frigida est, et vitia designat, quia pulcra esse videtur; et hominibus minus utilisest, nisi quod in quibusdam exterioribus rebus ei famulatur / sed ad nulla medicamenta valet, nam fructus et succus ejus amarus est et ad usus hominis non valet, quia si quis eam comederet, melancoliam in ipsa excitaret et augeret, et eum amarum interius haceret, et sanitatem ac laetitiam in eo minueret (1239-1240)

23 Lib. IV, Cap. 10- De jaspide. Et cum mulier infantem parit, ab illa hora cum eum jam gignit, per omnes dies ejusdem *knicbeke* kindbette [?] jaspidem in manu sua habeat, ut [et] maligni aerie spirituds tanto minus eam et infantem interim nocere poterunt, quia lingua antiqui serpentis extendit se ad sudorem infantis de vulva matris egredientis; et ideo tam infanti quam matri eo tempore insiduatur. Sed et si serpens in aliquo loco flatum suum emittit, ibi jaspidem pone, et flatus illius ita debilitatur quod minus nocivus erit, et quod ibidem flare serpens desistit. (1257)

24 Lib. VII, Cap. 26 - De Catto. Cattus plus frigidus est quam calidus, et malos humores sibi attrahit, et aereos spiritus non abhorret, nec ipsi eam, atque aliquam naturalem conjunctionem cum bufone et serpente habet.[...] Et cum etiam catulos in se portat, calor ejus hominem ad libidinem excitat; alio autem tempore calor ejus sano homini non oberit. (1330)

25 Cf. Lib. 7 - De Animalibus, Praefatio (1311-1312). En el Cap. 3 indica que la piel de león sirve para curar enfermedades de la cabeza, poniéndola sobre ella (1315).

26 Cf. Richard Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, 1989, analizando el primero de los tipos de magia que identifica en la Edad Media (cf. su introducción), es decir la que denomina «de tradición común».

plicación de Hildegarda retoma el relato de la caída: todos los seres son buenos por creación, pero luego del primer pecado su naturaleza cambió en relación a él, por ello algunas plantas son dañosas y algunos animales son venenosos, porque a su modo muestran el dolor que causan las penas infernales. Es decir, son nocivos por permisión divina y para conducir al hombre al temor de Dios y a arrepentirse de sus pecados, mientras que antes de la caída eran totalmente inocuos.[27]

Analizaré los textos según tres diferentes supuestos de esta relación entre el medicamento físico y el efecto anímico.

1) *Los casos de intervención diabólica.* Que el demonio es un agente cuya presencia en el mundo puede constatarse empíricamente es una verdad irrecusable para los medievales (y no sólo para ellos). A la vez, la presencia de agentes naturales anti-diabólicos se deduce de sus naturas, en tanto sean opuestas de algún modo a la natura diabólica. Así, por ejemplo, una larga tradición atribuía virtudes especiales a las piedras preciosas, considerando que ellas son las más perfectas dentro del género pétreo. Hildegarda acepta la idea de que las piedras preciosas se generan en Oriente y en las partes donde luce el sol, se forman en conjunción con las corrientes de ríos y los montes. Tienen como base el hierro, y por diversos procesos se endurecen y se hacen traslúcidas. De allí la expresión de que «proceden del fuego y el agua», composición que las hace aptas para fortalecer las buenas tendencias (bondad, honestidad) y precaverse contra las malas (fornicación, adulterio, enemistad, homicidios). Las piedras preciosas son ayudas naturales del hombre al modo como las virtudes ahuyentan a los vicios impidiendo que puedan ejercitarse.[28] Por esta razón el

27 Cf. Lib. VIII; Praefatio, Deus ab initio omnem creaturam bonam creavit. Sed postquam diabolus hominem per serpentem decepit, ita quod de paradiso ejectus est, creaturae quemadmodum spectant divinam voluntatem, ad ultionem cum homine in deterius mutatae sunt. Unde et grana crudelium et venenosorum vermium ad ultionem hanc insurrexerunt ut et poenas infernales esse mortifera crudelitate sua ostenderent, ac ut homini timorem infernalem incutientes eum divina permissione veneno suonecarent, cum ante casum hominis nihil mortiferum sed succum delectabilem in se habuissent (1337). A esta explicación añade otra: la sangre de Abel inficionó la tierra por permisión divina, e hizo venenosos a estos seres que nacen de la tierra, a modo de ebullición del infierno (ibid.). Esta segunda explicación, añadida como confirmación «Sed et cum terra in effusione sanguinis Abel corrupta est...» en realidad introduce una cierta inconsistencia en la idea central de que la causa de la nocividad de animales y plantas es el primer pecado. Pareciera entonces que a causa del segundo pecado (la muerte de Abel) hubo o bien más nocividad de las plantas y animales que ya eran nocivos por permisión divina luego del primer pecado, o bien que se trata de otros que antes no eran nocivos y con el segundo pecado se añaden a la lista. Es posible que Hildegarda recoja aquí dos relatos tradicionales sin mayor precisión porque de cualquier modo no sirven, en ningún caso, para fines medicinales. La prueba de que recoge aquí tradiciones en forma sumatoria es que añade otra explicación naturalista de tipo difusionista: los gusanos y otros insectos terrestres venenosos que no pueden vivir en el agua, murieron durante el diluvio y fueron dispersados por el agua, y de su veneno putrefacto surgieron otros animales también nocivos para los hombres (ibid.). En este caso también hay una relación entre nocividad y pecado, ya que el diluvio mismo fue un castigo universal a la humanidad pecadora.

28 Lib. IV - De lapidibus, Praefatio. Et sic pretiosi lapides ab igne et ab aqua gignuntur; unde etiam ignem et humiditatem in se habent, et etiam multas vires et multus effectus operum tenent, ita quod plurimae operationes cum eis fieri possunt, ista tamen opera quae bona et honesta, et utilia homini sunt, non autem opera seductionum, fornicationum, adulteriorum, inimicitiarum, homicidiorum, et similium, quae ad vitia tendunt et quae homini contraria sunt, quoniam natura eorumdem pretiosorum lapidum quaeque honesta et utilia quaerit, et prava et mala hominum respuit, quemadmodum virtutes vitia abjiciunt, et ut vitia cum virtutibus operari non possunt. (1248) [...] Nam Deo primum angelum quasi pretiosis lapidibus decoraverat, quos idem Lucifer in speculo Divinitatis splendere videns, et inde scientiam accepit, et in eis cognovit quod Deus multa mirabilia facere voluit tunc mens ejus elevata est, quia decor lapi/dum qui in ipso erat in Deo fulgebat, putans quod ipse aequalia et plura Deo poste, et ideo splendor ejus extinctus est. Sed sicut Deus Adam in meliorem partem recuperavit, sic Deus nec decorum nec virtutem pretiosorum lapidum istorum perire dimisit, sed voluit ut in terra essent in honore et benedictione, et ad medicinam (1249-1250). Digamos incidentalmente que este argumento justifica de otro modo la costumbre de las monjas de su abadía, que llevaban diademas de piedras preciosas, especialmente de diamantes, lujo que justificaban en que, como esposas de Cristo, debían ataviarse al modo de las princesas.

demonio las aborrece, ya que le recuerdan su hermosura originaria, antes de la caída. Queda en común la conexión con el elemento fuego, que usado por Dios como elemento de gloria de su creación produce estas piedras, y usado como instrumento de su ira y castigo atormenta al demonio en el infierno. Así pues, el demonio es la imagen invertida de la gloria de la naturaleza, por lo cual el hombre, cuando después de haber caído recupera por la gracia la imagen restaurada de Dios, se asemeja a una piedra preciosa, la mejor que produce la tierra. De allí el natural valor medicinal que ellas poseen.[29] Y entre todas las piedras preciosas, la mejor será la más potente. Por eso el diamante, que es piedra ígnea y la más fuerte de todas (puesto que a todas corta y no es cortado por ellas) es el mayor enemigo del demonio, a la cual aborrece por su resistencia.[30] Esta idea se reitera a propósito de los metales, que se forman por composición de diversos elementos y por eso unos son más fuertes que otros,[31] sobresaliendo entre todos el oro, que es a los metales lo que el diamante es a las piedras preciosas.

Como se advierte a lo largo de este trabajo, la posesión diabólica tiene grados, hay espíritus más fuertes que otros y las terapias pueden no tener ningún efecto significativo frente a algunos de ellos. Los síntomas que Hildegarda adscribe a la posesión son también propios de la locura natural y constituyen un ejemplo de la conexión inconsciente que se establecía entre ambos supuestos. Un grado más débil de posesión queda indicado por la risa compulsiva; más grave es la posesión del que rechina los dientes y retuerce las manos y gravísima la del que echa espuma por la boca, y tiene contorsiones que lo debilitan. En este último caso sólo el poder de Dios puede expelerlo y no se debe esperar resultado de las medicinas.[32] Teniendo en cuenta que junto con la medicina se practica una suerte de exorcismo en la oración que la acompaña, e incluso que el exorcismo mismo es un remedio recomendado por la Iglesia, llama la atención la enfática afirmación de Hildegarda: el demonio será arrojado por algún otro modo «cum Deus voluerit».

La existencia (considerada indubitable) de posesos que exhiben síntomas enfermizos, instala en el marco de análisis de una terapia la necesidad de considerar que en principio todo síntoma es ambiguo: puede responder a una simple enfermedad natural o puede ser resultado de una intervención antinatural (diabólica). La tradición sin duda simplificó la excesiva amplitud de esta posibilidad a unos pocos géneros de síntomas, tal vez por analogía con los casos de posesión diabólica reconocidos y curados por Cristo y sus discípulos, es decir, tomando como modelos los que traen los textos sagrados. De allí que lo mismo suceda en el texto de Hildegarda. Presentaré estos casos.

En el Libro I, al analizar el helecho indica que es una planta cálida y seca, con poco jugo pero muy potente. Donde crece el demonio huye y raramente puede ejercer sus encantamientos; allí también raramente relampaguea, truena o graniza. Por todo ello es útil para evitar los conjuros

29 Lib. IV - De lapidibus, Praefatio. Sed dyabolus pretiosos lapides abhorret et odi et dedignatur, quia reminiscitur, quod decor eorum in ipsis apparuit, antequam de gloria sibi a Deo data corrueret, et quia etiam quidam pretiosi lapides ab igne gignuntur, in quo ipse poenas suas habet. Namper voluntatem Dei per ignem victus est et in ignem corruit, sicut etiam per ignem Spiritus sancti vincitur, cum homines per primam inspirationem sancti Spiritus de faucibus ejus eruuntur (1147)

30 Lib. IV - Cap. 17- De adamante. Et dyabulus eidem lapillo inimicatur, quia fortitudine resistit, ideo tam in nocte quam in die dyabulus eum dedignatur (1262)

31 Lib. 9 - De Genere metallorum. Praefatio. (1346)

32 El texto en que aparece este diagnóstico se refiere concretamente al topacio (Lib. IV, Cap. 13 - De Chrysopraso) piedra preciosa que tiene poder para debilitar el veneno en cualquier lugar y tornarlo menos nocivo. [...] Et si aliquis homo a dyabulo possessus est, modicum aquae super eum funde, et dic: «Ego, o aqua, super istum lapidem in virtute illa te fundo, que Deus solem cum corrente luna fecit» [continúa la explicación de la terapia] [...] et si acer daemon non est, ab homine illo recedet. Et hoc modo cognoscendum est, utrum aereus, lenis an amarus daemon sit. (1258) [...] ille amarus et acer daemon est, et ad amarum daemonem illum expellendum lapis iste non multum prodest, quia daemon ille amarus et hacer, sed tamen cum in homine illo torquet, et eum debilem reddit. Et iste alio modo expellendum erit, cum Deus voluerit. (1259)

diabólicos o disminuir su poder. Luego de explicar como buscar, recoger la planta y preparar la medicina, afirma que cura la sordera y la parálisis de la lengua. La semilla del helecho en la mano de un hombre que ha perdido la memoria o la conciencia, le permite recuperarlas.[33]

La mirra, que en la tradición hermenéutica del relato de los presentes traídos por los Magos de Oriente a Jesús, significa la humanidad del Niño Santo, y que es por naturaleza cálida y seca, espanta al demonio neutralizando cualquier arte mágica, sea de palabra o por medio de objetos. La preparación consiste en dejarla secar un poco al sol y usarla en contacto con el cuerpo.[34]

La prímula, hierba cálida, posee la fuerza asociada a su natura solar,[35] y por eso cura la melancolía que en sus estados más graves se asocia a acciones demoníacas, como se verá en el próximo punto.

Un estado de posesión diabólica puede ser curado con el zafiro, mediante el procedimiento de colgarlo como una especie de amuleto protector y formulando una oración para exorcizar al demonio en nombre de Dios. Si el demonio no es de los peores, se retirará en medio de convulsiones del poseso.[36] También el imán (considerado piedra precisa en algunas tradiciones lapidarias medievales) puede curar a los locos furiosos poniéndolo en contacto con su saliva y rezando una oración impetratoria en la cual se asume que ese estado de locura pudo ser causado por el demonio.[37]

2) *Los estados anímicos con somatización morbosa.* La medicina antigua aceptaba el principio de que el exceso de uno de los humores no sólo producía enfermedades somáticas sino también estados anímicos concomitantes. Varios casos de la obra médica asumen el

---

33 Lib. I, Cap. 47 - De Farn. *Farn* valde calida est et aridis, et modico de succo in se habet; sed multum virtutem in se tenet, et talem scilicet virtutem, quod diabolus ipsam fugit [et etiam quasdam virtutes tenet quae virtuti solis assimilantur, quia ut sol obscura illuminat, sic ipsa fantasias fugat, et ideo maligni spiritus eam dedignantur *add. ed.*] Et in loco illo, ubi crescit, diabolus illusiones suas raro exercet, et domun et locum, in quo est diabolus, devitat et abhorret, et fulgura, et abhorret, et fulgura, et tonitrua ac grando ibi raro cadunt, atque in agro ubi crescit, grando raro cadit. Sed et hominem, qui apud se portat, magica et incantationes daemonum, atque diabolica verba et alia fantasmata devitant. Et si aliqua imago secundum aliquem paratur ad laesionem et ad mortem illius, et si tunc ille *farn* apud se habet, ei nocere non valet (1147) [...] Sed etiam, si quis homo immemor ac inscius est, semen *farn* in manu sua tenet, ad memoriam sui redit, et intellectus recipiet; ita intelligibilis erit, qui *unvestentlich* est. (1148)

34 Si autem mirrham apud te portare volueris, eam primum in sole calefac, aut semper laterem igne calefactum, ita modice defluat, id est *zufliesze*, et tunc eam juxta te habet, ut de carne et de sudore tuo incalescat, et fantasmata, et magicae artes, atque invocationes daemoniorum super mala verba et maleficia herbarum a te fugat, ita quod te minus laedere possunt, ita si magica nec comedisti nec bibisti (1197). La expresión que Hildegarda no logra traducir al latín, empleando el alemán *zufliesze* (volar) podría significar que el secamiento de la planta no debe ser total sino sólo el suficiente para que los efluvios puedan salir de ella (volar), lo cual estaría en consonancia con el efecto terapéutico del olor, que es precisamente un efluvio sutil.

35 De modo incidental, Hildegarda asienta el principio de que algunas hierbas son de naturaleza solar, otras lunar y otras mixta (ibid. 1206) pero en su trabajo no usa mayormente estas atribuciones, por lo cual estimo que sólo acepta estas connotaciones astrológicas cuando están a su vez vinculadas a la teoría de los temperamentos elementales que son los que sí y directamente, incluyen en los humores del organismo.

36 IV, 6. Et si aliquis homo inmaligno spiritu possessus est, alius homo faciat sapphirum in terram poni, et terram illam in corio suo, et ita ad collum illius suspende et dic: «O tu, turpissime spiritus, ab hoc homine festinanter recede, sicut in primo casu tuo cloria splendoris tui a te citissime cecedit»; et malignus ipse spiritus miltim torquebitur, et ab eodem homine recedet, nisi acerrimus et nequissimus spiritus sit; et melius habebit. (1254)

37 lib. IV, Cap. 18 - De magnete. Et si homo furit, aut si aliquo modo fantasiae *virgogelecht* est, magnetem saliva sua *bestriche*, et verticem furentis ipso lapide ita madido *bestriche*, atque frontem ejus in transversum, et divc: «Tu furens malum cede in virtute illa qua Deus virtutem de coelo ruentis dyabuli in bonitate hominis mutavit»; et ille sensus suos recipiet. (1261) Pero obsérvese que al mismo tiempo añade una consideración totalmente naturalista sobre la relación entre las propiedades elementales de la piedra y los correlativos humores nocivos del hombre: Nam utilis et inutilis ignis ejusdem lapidis, quia ignis, quem de ferrugines terra habet, utilis est; ignis autem quem de veneno vermium habet, inutilis est. Cum salubri et calida humiditate salivae hominis suscitatur, noxios humores qui intellectum hominis evertunt. (ibid.)

principio de una acción del medicamento sobre el alma, aunque mediatamente, por el restablecimiento del equilibrio humoral

Uno de los casos más comúnmente mencionados en los escritos médicos antiguos y medievales es la melancolía, estado psicosomático vinculado a la tristeza, estado espiritual. La melancolía. en su base somática, se debe al exceso de bilis negra, pero ella no es su único efecto. El exceso bilioso altera todo el organismo, produciendo humores nocivos (hoy diríamos que altera el metabolismo) y entre otros trastornos causa el reuma y la gota. Hildegarda tiene en su obra varias recetas específicas para eliminar la bilis negra. La melancolía merece, por su parte, un tratamiento específico.

Al ocuparse de la «hierba de Aarón», de naturaleza temperada, cuyo preparado cura sobre todo las dolencias estomacales, afirma que cuando un hombre está melancólico, amargado y triste, conviene que beba todas las noches vino con raíz de la hierba y su melancolía disminuirá.[38] También la mandrágora, en su especie masculina —que es más fuerte que la femenina porque siempre lo masculino es más potente que lo femenino— puede curar los estados de tristeza y angustia (la planta debe haber sido previamente sido curada para evitar efectos nocivos) poniéndola junto al lecho del enfermo; el tratamiento se acompaña de una oración impetrando a Dios la curación a través de un producto de la tierra —como el hombre mismo— que Él ha creado.[39] Como diré más adelante, la tradición asignaba a la mandrágora poderes especiales por el principios de analogía cosmos-hombre en virtud de que su figura se parece a la humana. Apreciamos aquí que Hildegarda transforma este criterio pagano en una oración ortodoxa, admitiendo la similitud —el principio de simpatía— que es la base de la explicación terapéutica, pero derivándola del hecho de ser ambas productos de la tierra de que han sido formadas y creaturas de Dios.

Los efectos de la melancolía son variados; el más común es el estado permanente de tristeza o de acritud espiritual, pero en los casos más graves las personas se vuelven incontrolables, se hacen blasfemos y pueden caer en el delirio, la locura e incluso la posesión diabólica. La prímula, hierba solar, como ya se vio, es un remedio natural contra estos efectos: debe ponerse sobre su cuerpo y así se aleja a los espíritus que se ubican en el aire circundante.[40]

Contra la tristeza hay también remedios dietarios, es decir, comer habitualmente ciertos alimentos como el corazón de garza (que es de naturaleza cálida y seca), elimina la tristeza y modifica su estado mental.[41]

3) *Los deseos y las pasiones*. Los deseos y las pasiones, aunque naturales (como el deseo de comer y beber o el sexual) son susceptibles de control por parte del alma, mediante las

---

38 LIb. I, Cap. 49 - De herba Aarón. [...] Et homo in quo melancolia furit, ille acrem animum habet, et semper tristis est; est iste vinum cum radice Aaron noctum saepe bibat, et melancoliam in eo minuit, id est *virswindet*, et febrem. (1149)

39 Lib. I, Cap. 56- De Mandragora [...] Species autem masculi ejusdem imaginis ad medicamenta plus valet quam species mulieris, quoniam masculus muliere fortior est (1151) [...] Et si aliqua homo in natura sua in *dissinatus* est quod semper tristis est et quod in aerumpnis est semper, ita quod defectum et dolorem assidue in corde suo habet, recipiat mandragoram, cum jam de terra eradicatur, et in *queckborn,* ut praedictum est, per diem et per noctem ponat, et tunc de fonte ablatum inlectum suum justa se ponet, ita de sudore suo eadem herba incalescat et dicat [sigue la oración impetratoria] (1152)

40 Luib. I, Cap. 209 - De Hymelsloszel. Sed haec praecipue de virtute solis vire suas accipit. Unde et melancoliam in homine compescit. Melancolia enim, cum in homine surgit, eum tristem et in moribus suis turbulentum facit, et verba contra Deum proferre, quod aerie spiritus videntes, illi accurrunt, et suis suasionibus in amentiam illum multoties evertunt. Unde idem homo hanc herbam super carnem, et ad cor suum ponat, quatenus ab illa incalescat, et aerie spiritus, qui eum fatigant, virtutem ejusdem herbae quam a sole accipit, dedignantes, ipsum hominem fatigare cessabunt (1205)

41 Lib. VI, Cap. 6- De Reyger. Nam utilis et inutilis ignis ejusdem lapidis, quia ignis, quem de ferrugines terra habet, utilis est; ignis autem quem de veneno vermium habet, inutilis est. Cum salubri et calida humiditate salivae hominis suscitatur, noxios humores qui intellectum hominis evertunt.

prácticas ascéticas virtuosas. Este principio, que todos los medievales afirman sin hesitación, presenta algunos problemas cuando la intención ascética, por bien intencionada y sincera que sea, topa con los desordenados movimientos corporales que impiden atenuar el deseo. En este supuesto, sugiere Hildegarda, se requiere una medicina, asumiendo implícitamente que esos deseos y pasiones, desordenados e incontrolables, son más bien una enfermedad que una falta moral o un pecado. Algunos casos de los que presenta son especialmente interesantes para un análisis de su concepción sobre la base biológica de las pasiones.

Al tratar la hierba llamada «mandrágora», calificada de cálida y algo húmeda aunque asimilada a la tierra, repite la tradición de que por su similitud con la figura humana se presta a las artes diabólicas. Sin embargo, señala que no existe peligro mientras la planta permanece en tierra, es decir, mientras no le sea incorporada una acción diversa de su propio desarrollo natural. Al ser extraída, en cambio, para evitar este peligro es necesario que sea «purgada» para que no tenga efectos nocivos en caso de ser usada en conjuros mágicos. Un deseo sexual incontrolable puede ser causado por artes diabólicas pero también por un desequilibrio natural. En ambos casos el tratamiento es colocar la especie femenina, convenientemente preparada, sobre el pecho del varón incontinente (y a la inversa para la mujer) y se logrará eliminar el exceso pasional.[42] También el árnica se relaciona con el deseo sexual, pudiendo provocar un ardor erótico que entontece a la víctima, la cual, en tal estado, no le parece culpable de su pasión.[43]

La mirra es otro caso de relación entre la libido exacerbada y la terapia herborística, e incluso las prácticas que hoy se denominan «aromoterapia»: su olor amengua la libidinosidad, aunque «entristece», o tal vez podría decirse —en términos actuale— que provoca un estado de depresión psíquica.[44] Obviamente, y con mayor razón, la ingestión de la hierba produce efectos atemperantes. Obsérvese que extingue la fiebre y el ardor sexual, que parecen muy próximos en la sintomatología. El efecto de esta planta seca y cálida es relativamente beneficioso, las «contraindicaciones» o efectos colaterales adversos hacen aconsejable su ingestión sólo en casos de extrema necesidad. La abadesa aplica aquí un principio de sentido común,[45] que ha devenido, hasta hoy, criterio terapéutico en relación a las drogas de doble efecto.

Las pasiones eróticas morbosas femeninas debían ser uno de los rubros más habituales de consultas al hospital de las monjas. En el tratado hay muchos casos de enfermedades y problemas femeninos específicos, en mayor número que los específicamente masculinos. La pasión amorosa incontrolable, en algunos casos, le produce sospecha de intervención diabólica mediante la instigación, produciendo el resultado pasional sin necesidad de artes mágicas concretas (es decir, sin intervención de brujos/as). Diríamos que la instigación encuentra una naturaleza propensa a las pasiones, y en este caso el remedio de una piedra calmante como el zafiro es suficiente para eliminar el ardor amoroso. La piedra actúa al modo de un «filtro mágico» al revés, sus efectos se obtienen sumergiéndolo en vino y recitando una oración. Si con esto

---

42 Lib. I, Cap. 56- De Mandragora [...] Sed cum de terra eradicatur, si tunc cum terra sibi adhaerente deponitur, ita quod in *queckborn* non purgatur, ut dictum est, tunc ad multas inutilitates magicorum et fantasmagorias nociva est, velut etiam multa mala cum idolis aliquando facta sunt. . Quod si quis vir, aut per magica, aut per ardorem crporis suis incontinens est, recipiat speciem feminae [...] (1151)

43 Lib. I, Cap. 56 - De Wolfesgelegena. *Wolfesgelegena* valde calida est, et venenosum calorem in se habet. Et cum masculus aut femina in libidine ardet, si quis homo illum vel illam in cuti ejus viridi *Wolfesfelegena* tetigerit, in amore illius ardebit, et deinde postquam herba illa aruerit, masculus aut femina, qui cum eadem herba tactus est, de amore illo quo incensus est, fere infatuatur, ita quod stultus deinceps erit (1190-1191)

44 Lib. I, Cap. 76 - De Myrra. Sed et odor mirrhae libidinem ab homine fugat, sed mentem ejus non laetificat, sed opprimit et gravac, ac tristem facit [...] (1197)

45 I, 76. Et cum magnae fibres hominem invadunt, si ei tunc mirrha incalido vino ad bibendum datur, febris ab eo cessat. Ita etiam quem libido invadit, si mirrham comedit, libidinem in eo exstinguit, sed tamen illum valde aridum facit, et ideo non valet, nec utilis est ut ullus homo illam nisi pro magna necessitate comedat (1197)

no es suficiente, de algún modo habrá que lograr que ingiera también la misma.[46] En el relato, la referencia de que quien en definitiva tendrá que darle este remedio es el «hombre molesto» por el ardor de la mujer, permite suponer que vive con ella o la trata y que por tanto es su marido o su prometido. Los problemas del «débito conyugal» y de su diferente interpretación según se trate del marido o de la esposa resultan notables, aunque implícitos: si el solicitante amoroso exagerado es el hombre, pareciera que es ejercicio (tal vez excesivo) de su derecho y poder; si es la mujer, es síntoma de debilidad natural y propensión a las instigaciones del demonio.

Otras malas pasiones, en conjunto, pueden ser controladas y disminuidas con recursos naturales que no son propiamente medicamentos. Así por ejemplo, la carne de oveja, a la que declara comestible en verano pero no en invierno porque es muy fría, no tiene ningún poder terapéutico. En cambio su piel, usada como vestimenta, es muy buena porque no induce a malas pasiones como la soberbia y la libidinosidad, mientras que esto sucede con las pieles de ciertas bestias.: Por eso Dios dio a Adán como indumentaria una piel de oveja.[47]

DISCUSIÓN

Tres aspectos de la cuestión que nos ocupa merecen una discusión general, en la que se trata de determinar si y cómo estos textos médicos son documentos probatorios de un interés por entender a la persona humana de modo más integral que las teorías dualistas que, en diversos grados, venía sosteniendo la tradición patrístico-monacal.

1) *Relación del medicamento y lo sobrenatural.* En esto Hildegarda se manifiesta cuidadosa, y si bien la relación medicamento-cuerpo y la de cuerpo-mente se exhibe siempre con caracteres de certidumbre, al menos en general, para el caso de la intervención diabólica sus afirmaciones son menos fuertes. En primer lugar deja sentado varias veces que la terapia no tendrá resultado «si el demonio es muy fuerte», lo que significa admitir implícitamente diversos niveles de pode diabólico, al modo de las jerarquías angélicas invertidas. Supone por tanto una especie de pluralismo genérico demoníaco, diversificado en especies o individuos de diferente poder sobre los hombres, de tal manera que algunos pueden ser ahuyentados mediante procedimientos de conexión corporal y otros no.

Por otra parte, en los casos de posesión diabólica recomienda sistemáticamente complementar con una oración (a la inversa de los otros casos en que esto es más bien excepcional). Me refiero a oraciones específicamente orientadas, en su contenido lingüístico-conceptual al caso que se presenta; no se trata de oraciones comunes que los espíritus piadosos constantemente profieren en diversas circunstancias normales y cotidianas, como al levantarse, al sentarse a la mesa, etc. La especificidad de las oraciones indica algo más; según como se miren, podrían considerarse conjuros mágicos y por lo tanto ser sospechosos. Me inclino a pensar que Hildegarda, por su larga experiencia en el cuidado de los enfermos, sabía que esta práctica, más o menos supersticiosa, era habitual, y de algún modo quiere ofrecer una alternativa ortodoxa, es decir, una fórmula correcta

---

46 IV, 6. Quod si etiam dyabolus virum aliquem ad amorem alicujus feminae instigaverit, ita quod, absque magicis et absque invocationibus daemonum, in amorem illius insanire inceperet, et si mulieri hoc molestum fuerit, ipsa modicum vini super sapphirum ter fundat, et totiens dicta: «Ego vinum hoc in ardentibus viribus super te fundo, sicut Deus splendorem tuum, praevaricante angelo, abstraxit, ut ita amorem libidinis ardentis viri hujus de me abstrahas». Quod si femina illa hoc facere noluierit, alius homo, cui amor ille molestus est, pro ipsa idem faciat, et viro illo, jejuno aut pranso, et aut scienti aut ignoranti, per tres dies aut plures, ad bibendum det. Sed si etiam femina in amore alicujus viriardet, et viro hoc molestume st, ipse eaedem feminae cum vino et sapphiro faciat, ut praedictum est, incensus amor ille cessabit. (1254)

47 Lib. VII, Cap. 15 - De ove. Sed et pelles ovium ad indumenta hominis bonae sunt, quia nec superbiam, nem libidinem, nec pestem homini inferunt sicut aliae pelles quarumdam bestiarum faciunt; unde et Deus Adae indumentum de pellibus ovium dedit. (1324)

de exorcismo (obsérvese que deja en claro que el poder es de Dios y no del objeto) aunque no puede llamarlo así, pues practicar exorcismos es una actividad reservada a las Órdenes Sagradas.

La ambigüedad de la intervención diabólica está presente en muchos casos, sobre todo en las pasiones sexuales y amorosas. Pero allí más bien parece que el demonio es «instigador», aunque de maneras más o menos fuertes (es decir, resistibles), de tal modo que resulta difícil determinar en estos textos, cuál es el grado de responsabilidad personal que le atribuye al apasionado. Obsérvese que Hildegarda sospecha de artes diabólicas cuando el apasionamiento pasa lo que ella y su época consideran límites normales de una pasión o un sentimiento, y se transforman en morbosos e insanos. La idea de asociar la locura al demonio no es nueva, incluso tiene fuerte apoyo bíblico. Se podría plantear también si no es un recurso piadoso para exonerar, al menos parcialmente, de los rigores del castigo presente a estas personas, dejando en manos de Dios la determinación del justo castigo definitivo en la otra vida. La actitud de libertad personal que ejercita en su propia vida Hildegarda, frente a los poderes institucionales, hace pensar que de algún modo transfería esta convicción a su propia labor terapéutica.

2) *La asimétrica relación alma-cuerpo*. En cuanto a la relación asimétrica alma cuerpo simbolizada en la de hombre-mujer, está claro que hay un doble posicionamiento hildegardiano. Por una parte, en sus escritos religiosos da a la oposición hombre-mujer un sentido mucho más positivo destacando el pecado de Eva sobre todo en relación a la Virgen María.[48] En cambio en los escritos científicos se expresa en forma más naturalista, aceptando la inferioridad biológica femenina (correlativa de la inferioridad ontológica del cuerpo) aunque en forma menos drástica que los escolásticos aristotélicos del siglo siguiente. También hay que señalar que este naturalismo, expresado en términos más bien clínicos que éticos, queda compensado en otras partes de su obra, donde el amor carnal humano es puesto como analogía de la obra trinitaria, como en *Scivias* II, visión 3, cap. 22.

Dronke ha sostenido, basándose fundamentalmente en pasajes de *Causae et curae*, que hay en Hildegarda «ramalazos» alternativos de naturalismo y maniqueísmo al explicar las relaciones sexuales hombre-mujer,[49] que son a su vez análogas —añado— a las de alma-cuerpo. También afirma que el punto de vista naturalista lleva a Hildegarda a un cierto determinismo fisiológico, por ejemplo al afirmar que la fuerza del sentimiento amoroso de la pareja unida a la fuerza del semen determinan el sexo y el carácter del hijo. Considero que es una afirmación excesivamente fuerte, si damos a la expresión su connotación actual, es decir, si la pensamos en términos estrictamente causales (en el sentido de agente causal directo). Más bien habría que pensar en una especie de analogía o concomitancia, de modo que el sexo y el carácter del hijo se explica por el sentimiento y el semen, resulta coherente con ellos. Lo mismo habría que decir de su caractereología relativa a las mujeres (los cuatro humores correlativos a cuatro temperamentos femeninos y cuatro perfiles corporales). Más que afirmar una relación causal, creo que hay que interpretarlo como coincidencias no azarosas, sino expresión de conexiones naturales profundas, interrelaciones más que causas. Me inclino a esta interpretación porque encuentro que en los textos analizados antes no puede hablarse, en sentido propio, de influjos causales estrictos entre los objetos naturales que integran el medicamento y su efecto psíquico o sobrenatural (ahuyentar al demonio). Hildegarda no piensa en el horizonte de la epistemología aristotélica, y tampoco utiliza el concepto aristotélico de causa eficiente. Es cierto que asume y defiende la predictividad de los efectos de los medicamentos (y de los humores hu-

48 Además de la observación de Radford Ruether, ya citada, así opinan Épiney-Zum Brunn, ob. cit. p. 47-48)

49 Ob. cit. p. 244. Por una parte las relaciones sexuales originarias (las de Adán y Eva antes del pecado) son arquetípicas y ejemplifican una armonía y complementariedad perfecta; pero luego el sexo perdió esa inocencia primordial y se describe casi como una lacra y consecuencia de la caída, de modo que «el deleite sexual de otra clase» como ella dice, no es santo ni casto. «Las fantasías maniqueas, en este caso, son las que predominan» concluye Dronke (p. 245).

manos correlativos) pero no es necesario suponer la conexión causalista (que implicaría adhesión al determinismo estricto). Hay predicciones que no son causas, como las probabilísticas, tampoco las predicciones proféticas lo son. Hildegarda pareciera pensar aquí en una especie de predictividad propia del signo, en el sentido de que el signo nos permite conocer con certeza la existencia de algo otro de lo cual es signo, aunque esto otro sea opaco a investigaciones ulteriores. Tal vez esta relación de tipo semiótico entre los extremos implicados en sus análisis sea lo que le permite moverse con notable libertad pasando de un plano a otro, cosa que estaría vetada en una epistemología de tipo aristotélico.

3) *Concepción holística de la enfermedad.* Hildegarda asume, como puede colegirse por el breve dossier considerado antes, que la enfermedad es a la vez un proceso biológico patológico y una especie de deficiencia ontológica. De allí el uso permanente del concepto *viriditas* y concomitantes, con sentido tanto psicofísico humano como naturalístico (para designar la propiedad curativa de minerales, plantas y animales). Esta conexión ontológica de todos los niveles permite explica que el hombre pueda absorber las propiedades de los elementos presentes en seres inferiores de la escala ontológica, tanto como ser alterado por ellos y/o por la acción maléfica de seres ontológicamente superiores como los ángeles caídos. La curación es descrita en algunos casos de modo análogo a la restauración de la naturaleza caída por obra de la gracia. Aunque en la mayor parte del tratado médico Hildegarda se atiene a la escueta y concisa descripción terapéutica, algunas frases intercaladas o los prefacios muestran que este era su punto de vista y la perspectiva que orientaba su labor. En este caso, ayudar a la curación implica colaborar con el restablecimiento de la plenitud humana y esta finalidad última de la tarea del médico está muy en consonancia con su propia opción religiosa y con su expresión visionaria y simbólica de una comprensión holística e integrada del hombre y el cosmos.

Celina A. Lértora Mendoza
e-mail institucional: fundacionfepai@yahoo.com.ar
e-mail personal: clertora@conicet.gov.ar